إسلامية المعرفة

ومنهجية التثاقف الحضاي مع الغرب

عرفان عبد الحميد فتاح*

قبل الدخول في مناقشة الموضوع، أود أن أقدم تعريفاً للأسلمة، باعتبارها مصطلحاً مستحدثاً جديداً، لم ألتق بما يماثله لفظاً في تراثنا، وأجعل هذا التعريف أساساً لمناقشة الموضوع من جميع جهاته.

الأسلمة–في فهمي– عنوان المنهج فكري في التثاقف الحضاري، ذي بعدين أو معنيين متضايفين:

الأول منهما: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث، من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي.

أما الثاني: ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية، ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام.

وبهذه الدلالة الثانية، توضح استقلالية المصطلح وتفرده، ومن ثم انفصاله وتميزه، عن دعاوى التغريب Westernization والانصهار الثقافي، التي نادى وبشر بها فلاسفة القومية العلمانيون من الفرس

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج، بريطانيا، 1385هـ/1965م، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا.

(أمثال: أخوند زاده ومير آغا الكرماني) والأتراك (أمثال: ضياء كوك ألب) والعرب (أمثال: طه حسين وسلامة موسى)؛ والتي استهدفت إلغاء الهوية العقائدية والثقافية والأخلاقية للأمة:[1]

(The Total Obliteration of Religious، Cultural and Ethical Identity)

وهكذا فإن التعريف: ببعديه ودلالته المتضايفتين، إنما يعبر عن منهج فكري طموح في التثاقف الحضاري Acculturation، أكثر من كونه يقدم حلاً جاهزاً، وناجزاً، للمشكلات التي تواجه الأمة الإسلامية وفكرها المعاصر. ومن هنا فإن المصطلح ينطوي على قضيتين متلازمتين، هما:

أ- الاستعداد الفكري والنفسي للحوار الحضاري والثقافي مع الفكر الغربي، وهضم وتمثل إنجازاته وقيمة الحيادية الأساسية في العلم والمعرفة (والتكنولوجيا).

---

[1] سمّى الإسلاميون هذه المحاولات التي استهدفت محو الهوية الثقافية للأمة الإسلامية بمسميات مختلفة، فقد سماها جلال آل أحمد – المفكر الإيراني المتمرس (ت1969) الذي اعتنق الماركسية، وكان من دعاة القومية العلمانية المتطرفة، ثم عاد إلى دينه وعقيدته الإسلامية وحج البيت الحرام – بالتسمّم الغربي (غه رب زه ده كي West Intoxication)، وعدّه سبب مأساة المسلم المعاصر وشعوره العميق بالاغتراب الثقافي والروحي، اقتباساً لمصطلح الاغتراب والاستلاب الحضاري من الفلسفة الوجودية، وأكد التسمية علي شريعتي (1977-1922) المفكر الإسلامي اللامع، الذي جعل هذا الاستلاب الثقافي والاغتراب الروحي للمسلم المعاصر قضية اساسية في كتاباته، وعنهما أخذ الخميني المصطلح وأشاعه في خطاباته الثورية.

انظر: مقدمة نيكي كيدي لكتاب: Religion and Politics in Iran منشورات جامعة بيل – نيوهافن (1982). وأيضاً: علي شريعتي: Culture and Civilization، هيوستن (1979).

وسمّاها مفكرون عرب معاصرون بالتغرب (Westernization) أو بالاختراق الثقافي الغربي للعالم الإسلامي، انظر مقالتي:

أحمد مطلوب: "الحركت المناوئة لوحدة الثقافة العربية" ومحمد عابد الجابري: "الثقافة العربية ومسألة الاستقلال الثقافي": ضمن كتاب: وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات، منشورات: مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي، بيروت 1994. وتتردد في هذه الأيام تسميات أخرى مثل: الاستثمار الثقافي والصليبية الثقافية. أما عند المناصرين للدعوة امثال: أحمد لطيفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، فإن التغريب كان محاولة للتخلص من كل وجوه الثقافة العربية الإسلامية ووجوب الانصهار التام في ثقافة الغرب، وذلك –كما يقول طه حسين: "أن نكون شركاء الأوربيين في تراثهم العقلي، على اختلاف ألوانه وأشكاله وفي تراثهم الديني، على اختلاف مذاهبه ونحله، وفي تراثهم المادي، على اختلاف ضروبه وأنحائه". وقد تراجع طه حسين عن جميع ما كان يبشر به، ويدعو إليه، وذلك ي كتابه مرآة الإسلام فذكر: "والمستعمرون في هذا العصر الحديث ليوشكون أن يفرضوا عليهم (أي المسلمين) ضروباً من العلم قد تخرجهم من الجهل، ولكنها ستقطع الأسباب حتماً بينهم وبين تاريخهم، وتفنيهم في الأمم المستعمرة إفناءً"، ص260. وراجع أيضاً: سلامة موسى: اليوم والغد، القاهرة: المطبعة العصرية، 1928، ص7-9، وللمقارنة والاستزادة، والاطلاع على تقويم المستشرقين لنظرية محاكاة الغرب، انظر: Gibb, H. A. R: Studies on the civilization of Islam, London: Routledge and Kegan Paul 1962, p333

وأيضاً: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة العربية: كريم عزقول، ص412.

ب- وإن هذا الاستعداد ينبغي أن يكون مصحوبا بشرط أوّلي مسبق، وهو الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب، بالغرق فيه والاستسلام لمفاهيمه الفلسفية الكلية؛ هذا الانصهار الذي رامه ودعا إليه مفكرو الثقافة القومية العلمانية واستهدفوا من ورائه: "إقصاء الإسلام وتنحيته عن الحياة العامة للمسلمين، وصياغة هذه الحياة وفق مسلمات الفكر الغربي ومنطلقاته الفلسفية."[2]

ومن هذا التعريف وبناء عليه، يلزمنا عند الحديث عن "الأسلمة" و"إسلامية المعرفة" تأكيد الدلالتين معاً، من حيث أنهما: معنيان متلازمان ومتضايفان، فهما يشكلان معال حزمة واحدة تأبى الانفصام ونسقا فكرياً واحداً لا تفاوت فيه، وبهما معاً تتحدد بوضوح هويته المنهجية المستقلة المتميزة عن دعاوى التغريب.

وبقدر تعلق الأمر بالدلالة الأولى للمصطلح، أعني موقفنا العام من إنجازات الغرب، فإني لا أرى سبيلا نطرق به باب المستقبل الذي ننشده للأمة، ونطمح إلى تحقيقه في واقعها المعيش، ونتجاوز به حالات التخلف والجمود والركود واستهلاك الحضارة، إلا الأخذ بتلك المنجزات، سواء عن اختيار أو عن اضطرار، والحرص على هضمها وتمثلها، وبكل ما أوتينا متن جهد، بلا كسل اضطرار، والحرص على هضمها وتمثلها، وبكل ما أوتينا من جهد، بلا كسل ولا عجز ولا تماوت؛ مع الكف عن توجيهه الانتقادات العاطفية المبسترة إليها؛ "باعتبارها منجزات نشأت في بيئة إلحادية كافرة"،[3] وهي الانتقادات التي عدّها أناس من الغربيين ومنا، ضرباً من التعويض النفسي الذي نبرر به سقوطنا الحضاري والثقافي، حتى لا نكون- لا سمح الله- ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ (الكهف:103-104).

وموقف الفكر الإسلامي من عمليات الهضم والتمثيل، أو ما يصطلح عليه في الأنثروبولوجيا الثقافية بـ: نظرية الاستمداد الثقافي(Cultural Borrowing) أو عمليات التثاقف (Acculturation) معروف، راسخ وثابت ومبسوط في تراثنا، خاصة الكلامي والفلسفي منه، حتى غدا هذا الموقف السيد أحد أهم خصائصه، إبان حركته وانطلاقته الأولى، وشكل ركنا مكينا في بنيته الأساسية وتحوّل في وعيه التاريخي إلى قوة

---

2 مراد هوفمان: الإسلام كبديل، الترجمة العربية (ميونخ: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1412هـ-1992م)، ص21، والهامش (12) ص25.

3 المصدر السابق: ص77.

موروثة، اصطلح كبار المستشرقين على تسميتها: "**بالقدرة الفطرية الموروثة للإسلام على الهضم والتمثل الثقافي المتنوع**"[4] (Inherited Power For Cross– Cultural Absorption) التي جعلت الفكر الإسلامي يختص بميزة: "**الوحدة في التنوع، والتنوع مع الوحدة**"[5] (Unity in Diversity) وعدّوا هذه القوة الموروثة: قابلية كامنة واستعدادا فطريا للفكر الإسلامي، تهيأت له بمقتضاها: **إمكانات الإبداع والتأصيل وإعادة بناء الأفكار**. يقول أجنتس جولدزيهر: "**إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها كما أكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلا دقيقا، وبحثت بحثا نقديا دقيقا**".[6] ويقول برنارد لويس: "**إن الحضارة الإسلامية، رغم أصولها لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى خلق جديد، انبعث فيه هذه العناصر لتكون حضارة جديدة، وذلك بأن انتقلت إلى صور عربية إسلامية. وهذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل هذه الحضارة**".[7]

وقد التمس لهذه القدرة– الكامنة والمورثة للفكر الإسلامي على الهضم والتمثيل وإعادة البناء والتركيب، مناصروها من علمائنا القدامى، سنداً ومرجعية في كتاب الله الخالد وسنن نبيه الكريم، صلوات الله عليه، وذلك من عدة وجوه منها:

أ– إن النبوة في تعاليم القرآن وشريعة الإسلام: هديٌ إلهي، ذو حلقات متتابعة، بلا تفاوت أو تفريق بين نبوة ونبوة، فنحن ملزمون عقيدةً: أن نؤمن بالأنبياء والمرسلين جميعاً وألا نفرق بينهم قال تعالى: ﴿وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت:46)، ولهذا فنحن

---

[4] انظر: Von Grunebaum, G. E.: Modern Islam: The Search for Cultural Identity (Berkeley: California University Press, 1962) p:249

[5] انظر: Von Grunebaum, G.E: Unity and Diversity in Muslim Civilization, 1955, p17

[6] أجنتس جولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، محمد يوسف موسى، وعلي حسين عبيد القادر، وعبد العزيز عبد الحق (الطبعة الثانية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1959)، ص11.

[7] برنارد لويس: العرب في التاريخ، ترجمة، نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد، بيروت: دار العلم للملايين، 1954، ص192، وانظر أيضاً: ريتشارد فالتزر: الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة محمود توفيق حسين، بيروت: دار العلم للملايين، 1958، ص34.

مأمورون شرعاً ألا نفرق بين الأنبياء والرسل، عليهم الصلاة والسلام ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة: 285).

ب- ربطُ القرآن الكريم الإسلامَ بالحنيفية والتسويةُ بينهما، وجعلُه الإسلام مكافئاً للحنيفية السمحاء، دلالة ومعنى، وهو أمر قصد به أصالة- والله أعلم-: أن يستغرق الإسلام الأديان السماوية السابقة عليه، في أصولها التي لم يَمَسَّها التحريف والتبديل أو الزيادة والنقصان، فيهيمن عليها ثم يتجاوزها بإضفاء معنى الكمال عليها برسالة الإسلام الخاتمة الكاملة.

فالحنيفية التي هي نقيض الشرك وضده، تعني الاستسلام والانقياد الطوعي- الإرادي- المستنير لرب العالمين، وخالق الوجود ﴿وَأنْ أَقِمْ)وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يونس:105)، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران:67)، وهكذا فقد أضحت "الحنيفية" ومساويها "الإسلام": دين الفطرة السليمة، والطبع الذي جُبِلت عليه الإنسانية جمعاء، والدين الذي فطر الله الناس عليه قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاس عَلَيْهَا، لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم﴾ (الروم:30).

فصارت الحنيفية وسَمِيُّها الإسلامُ، عنوانا لدين التوحيد الخالص، المنزه عن كل شوائب الشرك والوثنية، دين التوحيد بوجوهه الثلاثة: توحيد الألوهية، فلا إله إلا الله وحده قال تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 163)، وقال تعالى: ﴿فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ (الحج:34)، وتوحيد الربوبية فلا خالق في الوجود إلا الله رب العالمين، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: 3)، وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام:101)؛ وتوحيد الذات والصفات، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى:11)؛ ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:103)، ولأن الإسلام وسميته الحنيفية السمحاء، نقيضان لمعاني الشرك والتعدد والوثنية، أيا كانت صورتها ومضمونها ولأنهما معا عنوان للدين الحق الذي يستجيب لداعي الفطرة السليمة

والغريزة الأصلية" فقد هتف جوته من أعماقه "**إن يك الإسلام معناه القنوت، فعلى الإسلام نحيا ونموت**."[8]

ج- أما المصدر الثالث الذي استمد العلماء منه مرجعيتهم في الدعوة إلى التثاقف فيتبدى في رفض الإسلام القاطع "**للإكراه في الدين**". ذلك أن الإيمان بالدين وشرائعه مسألة جوّانية فردانية خالصة، لا سبيل إ ليها إلا اليقين الجواني والطمأنينة النفسية والقناعة العقلية التي هي ثمرة الاستبانة الصحيحة والنظر والتأمل والتفكر والتدبر، فليس الإسلام -في منهج القرآن الكريم- ترويضاً قسريا على الأيمان بالضغط والإلجاء، فلا بد من سند ولا بد من تفكير وتدبر ثم اختيار مبني على الإدراك واليقين، وليس القصد من الإيمان أن يُذلَّل الإنسان له، ويُحمَلَ عليه من غير قناعة وجدانية وعقلية؛ ولهذا جاء الخطاب الإلهي دائما موجهاً لقوم يتفكرون، لعلهم يذَّكرون.

إن حرية الاعتقاد هذه كان لها أثرها العميق في تنمية وإغناء عمليات التثاقف بين الإسلام ودوائر الفكر والحضارة المحيطة به. ذلك أنّ المستفاد من تاريخ الأديان والأفكار الوضعية، على حد سواء، هو أن الإكراه على الاعتقاد لا يؤدي إلا إلى سوْءتين لا يليقان بالإنسان الذي كرمه الحق تعالى، ونفخ فيه من روحه، ودعا الملائكة للسجود له، وأناط به مسؤولية الاستخلاف في الأرض، وهاتان السَّوْءتَان هما: إما الارتكاس في النفاق العقائدي، والتظاهر الكاذب بالإيمان تقيَّة على النفس[9] (Precautionary Concealment) مخافة سيف الجلاد وحاكم التفتيش والاستعراض العقائدي الذي ابتدعه- في التاريخ السياسي في الإسلام- الخوارج وهلكوا بسببه، وصاروا نسيا منسيا في التاريخ. وإما تحين الفرصة في غياب السلطة للارتداء على الأعقاب بالتمام والكمال (Total Renegation).

ومما يفسر القناعة الجوانية، والإيمان الذي كان سبيله الاستنارة العقلية للأفراد والجماعات، بل للشعوب والأمم التي اعتنقت الإسلام: دين الفطرة والحنيفية السمحاء، طواعية، وبفعل إرادي وعن حرية واختيار ويقين مبني على الاستبانة السليمة والإدراك السوي، أننا لم نسمع في تاريخ الإسلام- على ما تخلله من

---

8 مقدمة كتاب مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص18، وقد استشهد بمقولته أيضاً: الرئيس علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ميونيخ: منشورات مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، الطبعة الأولى 1414هـ/1994م (الترجمة العربية)، ص316.

9 مراد هوفمان: المصدر السابق، ص118-119؛ وأيضاً بيجوفيتش، المصدر نفسه، ص185.

لحظات انحسار وانكسار، وتراجع في السلطان السياسي، وغياب للقوة المركزية- عن أفراد وجماعات وشعوب آمنت برسالة الإسلام ثم ارتدت عنها وتمردت على عقائدها بل الذي تشهد له وقائع هذا التاريخ هو: أن من شرح الله تعالى صدره للإيمان بالإسلام قد غفل عن ماضيه الجاهلي ونسيه وتجاوز تاريخه الوثني والتحم بالدين الحق المبين عقيدة وشريعة، دنيا ودينا، وصار أحرص على الإسلام من الفاتحين المبشرين به ابتداءً. وهذه ظاهرة تاريخية متفردة وفريدة عجز المؤرخون- حتى يومنا هذا-أن يجدوا لها تفسيراً مادياً مباشراً ومقنعاً يعللون به سرعة انتشار الإسلام في بضع سنين.

وتأسيساً على قواعد هذا المنهج القرآني في **وحدة النبوة**، وجعل الإسلام مساوياً ومكافئاً **للحنيفية السمحاء** والتوحيد الخالص، ومنع **الإكراه في الدين غصبا وجبراً**، فقد أقرّ علماؤنا بفضل المتقدمين عليهم الباحثين عن الحقيقة المجردة، من غير التفات إلى عقائدهم وأديانهم، وبصرف النظر عن أجناسهم وأصقاعهم، ما داموا روّاد حق، بذلوا الجهد للكشف عنه والتماسه، ولم يدَّع أحد من علمائنا أنَّ إصابة الحكمة والحقيقة- في غيره النبوة- ملك يمين المسلمين وحدهم، وقدوتهم في هذا نبيهم الكريم، المعصوم الهادي البشير الذي قال عن رسالته الخاتمة الكاملة:إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنةٍ من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين" رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب خاتم النبيين.

قال أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، فيلسوف العرب الأول: "ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة؛ فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، وينبغي ألا نستحي متن استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق."[10] وأكد ابن رشد هذه المقولة، وقال بلغة الواثق بدينه وعقله: "ثم ننظر في الذي قالوه (أي طلاب الحقيقة من

[10] أبويوسف يعقوب بن اسحق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة (جزءان)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950، ص60.

غير المسلمين) وأثبتوه فما كان منهم موافق للحق قبلناه، وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منهم غير موافق للحق، نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم."[11]

ولم يخطر ببال أكبر عقلية تصدت لنقد فلسفة القدماء، أعني الإمام الغزالي، أن يرد الحق، ويهجره فلا يذكره، بدعوى أن قائله مبطل، لأنه كما أكد:" لو فتحنا هذا الباب وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق وأقل درجات العالم أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل... والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقا قبله، سواء أكان قائله مبطلاً أو محقاً. بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالما بأن معدن الذهب الرغام، فإذا كان الكلام معقولاً في نفسه، مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر أو ينكر؟"[12]

على أن عملية التثاقف والاستمداد الحضاري، بحسب تعريفنا لمصطلح "الأسلمة"، لابد أن تخضع لرقابة عقائدية، وعملية نقد وتحليل، وإعادة تأويل وتفسير وبناء وتركيب ليأتلف الغريب المنتحل وينسجم مع مسلمات العقيدة الإسلامية ومنهج القرآن الكريم في صياغة أمة لها خصوصيتها، وينضوي ما استمد تحت الإطار القيمي الأخلاقي للإسلام وإلا بقيت المفردات والعناصر المستمدة من الفكر الغربي تشكو الغربة ولن تتحول إلى لبنات راسخات راسيات وأصلية في بنى الفكر الإسلامي فعملية النقد الواعية والتحليل الذكي والدقيق، بعيداً عن التعصب أو المحاباة، من شأنها أن تحول ما هو أجنبي وغريب ومنتحل (Hetero-genetic Culture)، إلى معرفة إسلامية فيها معنى الانتماء والأصالة (Ortho-genetic Culture)، بعد أن انقطعت صلة العناصر المستمدة بجذورها الفلسفية وتصوراتها المبدئية المناهضة المضادة للإسلام.[13]

---

11 أبوالوليد محمد بن أحمد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وأيضاً الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عمارة (سلسلة ذخائر العرب، القاهرة، دار المعارف، 1972)، ص31-32.

12 أبوحامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصرف لعبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1385م) ص109، 110.

13 غوستاف فون جرونباوم: الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، إشكالية الوحدة والتنوع، ص17.

إن عملية إعادة التأويل والتفسير والبناء والتركيب للمفردات المعرفية المستمدة، لا بد أن تتحقق وتجري في ضوء معرفة عميقة ومجردة عن الهوى والتعصب أو المحاباة لمواضع الخلاف الجوهرية بين المفاهيم والتصورات الكلية إلي أقام الفكر الغربي بنيانه عليها، والمنطلقات والقواعد العامة للإسلام حتى نحفظ لعملية التثاقف أصالتها وجديتها ونبعدها عن مخاطر العبثية والجهالة التي ارتكس في قيعانها دعاة التغريب[14] ومواضع الخلاف هذه نوجزها فيما يأتي:

1- أول ما يلاحظ على الفكر الغربي، أنه فكر أقام بنيانه وأسّسه على قانون مطرد في تاريخه، لا خلف فيه، هو قانون الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتضادة[15] (The law of the struggle of the opposites).

فعلى مدى تاريخه كان مبدأ الصراع سبب حركته الجوهرية والدافع المنشئ الأوّلي له. وهكذا فأنت مع الفكر الغربي دائما، وفي اطراد لا تفاوت فيه أمام ثنائيات، هي أقطاب متضادة، وجود أحدها يقتضي نفي مقابله نفي إلغاء. ومن له دارية واهتمام بالتاريخ العام للفلسفة الغربية، سيجد بذور هذه الثنائيات وجرثومتها المولدة لها متأصلة مركوزة في بواكير الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد، مشخصة في النزاع والصراع بين مذهب:" الواحدية والكينونة المطلقة"، التي لا يعتبرها تغيير، لبارمنيدس (544ق.م) ومذهب الصيرورة، والتدفق المستمر والسيلان الخالد" لهيراقليطس (504ق.م).

ثم اتخذ هذا التقابل والصراع بين لأضداد صورة النزاع بين المثالية والطبيعة تارة، وبين الاسمية والواقعية تارة أخرى. واتخذ في اللاهوت المسيحي ـــ من بعد . صورة النزاع بين الدين والدولة، وبين الروح والجسد، وبين السماوية والأرضي، انتهاء بمذهب ثنائية الحقيقة (The Theory of Double Truth) : حقيقة دينية إيمانية طريقها الاستسلام والإيمان (Based on Faith Knowledge)، وحقيقة علمية وضعية

---

14 عرفان عبد الحميد فتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي (عمان: دار عمار، 1412هـ/1991م)، الفصل الخاص بمواضع الاختلاف بين الفكرين الإسلامي والغربي، ص17-29.

15 المصدر السابق، ص17-29.

طريقها المعرفة العقلية النقدية (Knowledge based on discursive reasoning)،[16] وطوال القرن العشرين بين الشيوعية، بوصفها نظاماً كُلاَّنيا سلطويًا، والرأسمالية بوصفها نظامًا ديمقراطيا ليبراليًا حراً.

وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى أن ثلاثة من أكابر فلاسفة الفكر الغربي الحديث وعلمائه، ممن حددوا له مساراته الحديثة والمعاصرة وفي مناشط الحياة كلها، قد جعلوا مبدأ الصراع عنواناً لمذاهبهم وتفسيراتهم للحياة الفكرية والاجتماعية وكذا الوجود الطبيعي المادي، وهم: أوجست كونت Auguste Comte رائد الوضعية الاجتماعية، ونظريته في الأطوار الثلاثة للفهم الإنساني The Law of the Three Stagesوهي اللاهوت و(الميتافيزيقيا) والعلم، ودعواه أن هذه الأطوار كانت مراحل متتابعة في تطور الفهم الإنساني، وأن كل مرحلة سابقة تعتبر بائدة منقرضة ينتفي وجودها بحلول المرحلة اللاحقة بها. وهكذا ألغى أوجست كونت مشروعية كل صور التجريد الفلسفي والتفسير الديني، وشبه هذه الأطوار والمراحل بحياة الإنسان الفرد وترقية من الطفولة إلى الشباب ثم مرحلة النضج الكامل. ففي المرحلة الأولى كان الإنسان يفسر الظواهر الطبيعية بقوى غيبية مشخصة في الآلهة والرؤى، وفي المرحلة (الميتافيزيقية) تجاوز الإنسان التشخيص إلى التجريد العقلي، فصار يعلل الظواهر الطبيعية بمبادئ وقوى مجردة، كما هو الحال في المثل الأفلاطونية والمحرك الأول عند أرسطو؛ إما في المرحلة العلمية الوضعية، فإن الإنسان بدأ بدراسة العالم المادي من منظور تجريبي خالص.[17] وكارل ماركس Karl Marx ونظريته المادية الجدلية التي أقامها على قانون

---

16 أكد القول – لأول مرة في الفكر الديني المسيحي- بالتفرقة بين شهادتي العقل والوحي وأن سبيلهما مختلف، القديس أوغسطين، فنقل على لسانه القديس توما الأكويني مقولته المشهورة: "لا تتعقل كي تؤمن، بل آمن حتى تتعقل":

"Seek not understand that thou mayest believe; but believe that thou mayest understand" [Aquinas, St. Thomas: On The Gospel of St. John; XXIX; 6].

وقد أكد القديس توما الأكويني أيضاً هذه التفرقة واثبت القول بحقيقتين مختلفتين، وفي الوقت ذاته صادقتين، إحداهما: دينية إيمانية، والأخرى: فلسفية عقلية، فقال:

"I Know by reason that something is true because I see that it is true, but I believe that something is true because God has said it"

وبناء على هذه التفرفقة فقد أكد القول بأن الدليلين في الحالتين متباينان بصورة جوهرية، ومن ثم فإن العلم والإيمان، يجب النظر إليهما بوصفهما دائرتين من المعرفة، لكل واحدة حجتها ودليلها:

"In those two cases the cause of my assent is specifically a different kind of assent", Gilson, E.: Reason and Revelation in The Middle Ages, p73.

17 عرفان عبد الحميد فتاح: المدخل إلى معاني الفلسفة، بيروت: دار الجيل، عمّان: دار عمار، 1409هـ/1989م، ص78.

الصراع الطبقي المحتوم، وتشارلز دارون Charles Darwin ونظريته في تفسير الحياة البيولوجية وأن الحياة صراع وأن البقاء للأصلح.

أما الفكر الإسلامي، وهو يسترشد في نمه وتطوره، ويصدر في حركته الجوهرية عن المنهج القرآني، فقد شيد أبنيته– وفي اطراد أيضا لا تفاوت فيه– على أساس نظرية نقيضة ومضادة لمبدأ الصراع، أسميتها في دراسة سابقة بنظرية: الجمع والتأليف بين النقيضين (The Fusion of The Opposites)، وسماها الرئيس علي عزت بيجوفيتش، في دراسته الفلسفية المعمقة الإسلام بين الشرق والغرب بنظرية: "الوحدة ثنائية القطب".[18] أو ما يمكن تسميته بنظرية الوسط الذهبي.The Golden Middle Course وهكذا فهم أئمة الفكر الإسلامي معنى "الوسطية" التي هي الصفة المميزة للأمة المسلمة، وهي وسطية ليست وليدة اختيار بشري، أو صنعة مخلوق، أو تقدير إنساني، بل هي: وليدة خلق إلهي غير محدد بزمن؛ ولهذا جاء الوصف بالوسطية مسبوقاً في الآية الكريمة بلفظ "جعلناكم" أي: بإدارة وتدبير إلهيين، وبقدر موزون، لا اضطراب فيه، فقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ (البقرة: 143)، وسطاً: أي خياراً، متوسطين، معتدلتين، لا تفريط عندكم ولا إفراط.

قال الإمام الفخر الرازي في تفسير الوسطية:" أمة وسطا، بمعنى: التوسط والاعتدال ونبذ معاني الغلو والتقصير معاً، وحقيقة الوسط في البعد عن الطرفين. ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان. والوسط من كل شيء خياره".[19]

وقال الإمام الغزالي في شرح معنى الوسطية وحقيقتها: "ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال فيستحكم فيه الحرص على المال ولا في الإنفاق فيكون مبذراً،

---

18 علي عزت بيجوفيتش: المصدر السابق، ص17، ص29، بل إن الرئيسعلي عزت قد أقام كامل دراسته على أساس أن الإسلام أنكر الصراع بين الأضداد وأن منهج القرآن الكريم قائم على قانون: الوحدة ثنائية القطب.

19 فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، تفسير الآية 143 من سورة البقرة.

ولا أن يكون ممتنعاً عن الأمور فيكون جباناً، ولا منهمكاً في كل أمر فيكون متهوراً. بل يطلب الجود: فإنه الوسط بين البخل والتبذير، والشجاعة: فإنها الوسط بين الجبن والتهور، وكذا في جميع الأخلاق".[20]

وعملية الجمع والتقريب والتأليف بين القطبين المتضادين، ينبغي لها أن تُحقق معرفياً- التزاما بمنهج القرآن الكريم- مركباً جديداً يضم القضيتين المتصادمتين المنفصلتين، في كيان واحد، فهما لا يوجدان معاً وجود تجاور عرضي ومؤقت، وإلا كان جمعاً عبثياً، وإنما هو وجود تفاعل وتزاوج. ومن هذا المنطلق، صارت مهمة الإسلام والفكر الصادر عنه، المعبر عن جوهره، هي كما أشار الرئيس علي عزّت بيجوفيتش: "البحث عبر التاريخ المقّدر له في المستقبل: أي الاعتراف والإقرار بالازدواجية المبتدئة للعالم، ثم محاولة التغلب عليها."[21]

وتأسيساً على مبدأ نفي الصراع والازدواجية، وتقريراً لمبدأ الجمع والتأليف بين الأقطاب المتعارضة، فقد طرح الفكر الإسلامي عن ساحته كل نزعة جنحت بأتباعها إلى الإفراط أو التفريط. ومن يطلع على تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية يتحقق من هذا الذي أثبتناه وقررناه، فقد وأد الخوارج أنفسهم، عندما جعلوا التطرف والتشدد واستعاض خصومهم العقائديين، مبدأ لهم وشعاراً؛ ومن استمر منهم تاريخياً-كالإباضية- جهد من أجل قطع كل صلة تاريخية بهم، وأوجب التنصل منهم، مخافة أن يتحمل من أوزارهم ما لا يطيق، وانتهى الأمر به إلى التوسط والاعتدال، ونبذ كل مظاهر الغلو والتطرف والاستغراق في النزاعات الأحادية الضيقة وفي الصراع.[22]

ويصدق هذا الحكم على التشيع الإمامي الاثني عشري- مذهب جمهور الشيعة اليوم- الذي طرد هو الآخر عن ساحته الفكرية مذاهب الغلاة والمفوضة وتبرأ منهم، ومن تعاليمهم الخرقاء التي خرجوا بها عن هدي

---

20 أبوحامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1964م، ص258، باب تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق.

21 علي عزت بيجوفيتش، المصدر نفسه، ص36، وللتفصيل انظرالفصل الثامن بعنوان "الإسلام والدين"، ص293 وما بعدها.

22 أئمة المذهب الإباضي من المعاصرين جهدوا ويجهدون من أجل قطع صلة المذهب بالخوارج، وأن المذهب الإباضي، مذهب مستقل قائم بذاته، لا تربطه بالخوارج الأوائل صلة رحم فكرية وعقائدية، انظر: مثلاً: عمر الحاج محمد صالح بابا: دراسة في الفكر الإباضي، الطبعة الثانية مكتبة الاستقامة، 1413هـ/ 1992م، ص64 وما بعدها؛ وبكير بن سعيد أعوشت: دراسات إسلامية في أصول الإباضية، الطبعة الرابعة، 1409هـ، روي، سلطنة عمان: المطابع العلمية، ص19 وما بعدها، وسالم بن حمود السيابي: أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخارج، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، ص2 وما بعدها.

الدين والعقل.[23] وهكذا الحال مع أية نزعة غالية متطرفة أخرى، لا تتفق، بل وتتضاد، مع الروح الموزونة الممثلة للمنهج القرآني السديد.

كذلك طرح الفكر الإسلامي عن ساحته كل المقولات الثنائية، ولأقطاب المتعارضة، فالدين والدولة، والروح والجسد، وعالم الغيب وعالم الشهادة، والإنساني والحيواني، والوحي والعقل، والدين والعلم، والفردانية والجماعية، كل هذه الثنائيات لم يعترف بها الإسلام، والفكر الصادر والنابع عنه، المسترشد في اجتهاداته واستقراءته بالهدي الإلهي، فاستوى على ساحته: الدين والسياسة، والروح والجسد، والغيب والشهادة، والإنساني والحيواني، والوحي والعقل، في نسق تأليفي وجامع، غاب معه قانون الصراع واختفى عن الحضور وزال فعله وتأثيره.

فالأسلمة تقتضينا بداهة: أن نرد كل تفسير للحياة والوجود والإنسان مبني على القول بالصراع بين الأقطاب المتعارضة المتصادمة وصادر عنه، وأن يخضع كلٌّ تفسير منا لمبدأ الوسطية، وقانون الواحدية ثنائية القطب، الذي فصلنا القول في خصائصه ومعالمه.

2- إن الفكر الفلسفي والديني الغربي، في مرجعيته التاريخية، وكما يؤكده إجماع مؤرخيه، كان نتاج مكونات ثلاثة: أحدهما ذاتي، وثانيها أصيل، وهما من صنع بشري، وتقدير إنساني، أي إنهما مكونان وضعيان. أما الثالث فغريب عنهما، طارئ غليهما، ولا يمت إليهما بوشيجة صلة وقربى، لأنه يمت إلى السماء، وهذه المكونات الثلاثة، هي:

- الفلسفة اليونانية التي تميزت بنزعتها العلمية والمادية، وغلبة النزعات الإلحادية في تفسير الوجود عليها.
- التراث الروماني المعروف بإبداعاته الإدارية والقانونية ونظمه السياسية، وتقاليده الإمبراطورية، وروحه الغارقة في الوثنية وعبادة الأشخاص (الإمبراطور المؤله).

---

23 انظر مثلاً: الشيخ الصدوق ابن بابويه القمي: عقائد الشيعة الإمامية، طهران، 1370هـ. والشيخ المفيد أبوعبد الله ابن المعلم: تصحيح عقائد الإمامية، تبريز: 1371هـ. والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، الطبعة التاسعة، النجف: 1381هـ/1962م.

- المسيحية التي حاولت أن تسبغ عليهما ألوانا من الروحانية والألوهية، وهي كيفما نظرت إليهما، تراث شرقي روحاني خالص. [24]

وحتى يأتلف وينسجم هذا المكون الديني ذو الأصل الشرقي مع قواعد الفكر الغربي، كان لا بد للمسيحية أن تتجرد من لبوسها الشرقي، وتتقمص كرها وقسراً الرداء اليوناني الروماني، وهو ما عبر عنه علماؤنا بقول جامع ووجيز فقالوا: "تَرَوَّمت المسيحية، ولم تتنصر الروم"، للدلالة على ما طرأ على جوهر دعوة سيدنا عيسى -عليه السلام- من زيادات وتحريفات عن حقيقتها. وهكذا تحولت الدعوة العيسوية السمحاء إلى كنيسة مقدمة، ومؤسسات لاهوتية نظمت هيكليتها الإدارية وفق النظم الرومانية، وظهر القول بالتثليث، تعبيرا عن الروح التعددية التي هي أخص خصائص الروح الهيلينية اليونانية، واستعيرت ألوان من الطقوس الرومانية القديسين والسيدة مريم العذراء عليها السلام، وتم تشكيل نظام الأكليروس، وأدخلت تقاليد العماد والقرابين المقدسة، وتقديس يوم الأحد، وإلغاء الختان، وجواز أكل لحم الخنزير والصلاة من غير طهارة، ونظم الرهبنة والعزوبية ومن ثم " تحولت المسيحية من تاريخ سيدنا عيسى المجيد والبسيط، وبدأ تاريخ الدين

---

24 علماً بأن المسيحية صار ينظر إليها بوصفها ظاهرة غربية خالصة، انظر: دار المعارف البريطانية، مادة: المسيحية. ومن الثابت تاريخياً أن السيد المسيح عليه السلام وحوارييه جميعاً كانوا يهوداً، ولم تستقل المسيحية (التي مثلت في بواكيرها ثورة داخل اليهودية، وعرف أتباعها الأوائل باليهود المتنصرين) بهويتها الدينية المميزة إلا بعد مضي ما يقرب القرن من الزمان (وفي أنطاكية سُمّي التلاميذ أول مرة مسيحيين – الإنجيل، أعمال الرسل 6/11)؛ كذلك اعتبر الفيلسوف الوثني سيلبوس في أواخر القرن الثاني الميلادي المسيحية "بدعة يهودية" لا غير، بل إن يعقوب القرقساني، وهو من مشاهير القرائيين، ما زال في القرن العاشر الميلادي يسمى النصارى ويذكرهم ضمن فرق اليهود [انظر، يعقوب القرقساني: كتاب الأنوار والمراقب، طبعة نيويورك: 1939-1943م].

ويقول مراد هوفمان (المصدر نفسه)، ص52. "إن عيسى عليه السلام لم يذكر أي شيء إطلاقاً عن التثليث الذي هو أصل من الأصول المسيحية الراسخة لدى أكثر مسيحيي العصور المتأخرة، بعد القرون الأولى المسيحية، لأن عيسى عليه السلام كما يبدو صدر في تصوره للذات الإلهية عن التصور اليهودي لها، شأنه شأن كافة اليهود في عصره، والحواريون الذين اتبعوه من اليهود". ثم يستطرد قائلاً: "إن المجمع المسكوني المنعقد بنيقية عام 523م لم يلتزم، أو يحترم التصوراليهودي لله، وهو تصور عيسى والمسيحيين الأوائل لله أيضاً، فأصدر ذلك المجمع قراراً، ليس له طبيعة الإعلان، وإنما طبيعة الدستور الملزم، وذلك بشأن مسألة التثليث، فبعثها وتبنّاها عقيدة أساسية، أما كافة الآثار والمخطوطات التي عارضت عقيدة التثليث هذه، فقد تم التخلص منها، أو قل: إعدامها (ص53) ولمزيد من التفاصيل راجع:

طيب تيزيني: من يهوه إلى الله المجلد الثالث، الجزء الأول، ص397.

عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص40 وما بعدها، وولف كانك هيك: "العلاقات بين الكنيسة الرومانية للإمبراطور قسطنطين الأكبر ونصارى الإمبراطورية الفارسية" مجلة تاريخ الكنيسة، شتوتغارت: 1973م، ترجمة عرفان عبد الحميد فتاح، مجلة الندوة (دورية جمعية الشؤون الدولية)، عمان: المجلد السادس، العدد الثالث صفر 1416هـ/ تموز 1995م، ص21-30.

المؤسسات، وتم الانفصال التام بين الدين والتاريخ وبين الفكرة والواقع"،[25] أي بين الدين والسياسة ، وبين الروح والجسد ، وبين العالم واللاهوت ، وبينما هو إلهي وما هو طبيعي، إلى آخر هذه الأقطاب الثنائيات المتضادة التي جاءت صدى ورجعا لمبدأ الصراع وتشبثا به، وهو الجرثومة الأولية المنشئة للفكر اليوناني. وهكذا-أيضا- برز الفصل والتمييز بين الواقع الغربي العلماني الوضعي والرسالة الشرقية الروحية، وصار التاريخ الغربي "محاولة دؤوبة ومستمرة وقتالا مريرا ومتصلا لتكوين وتقرير خطوط الفصل والتمايز بين الدين والواقع"، وتم "انفصال التاريخ عن العقيدة."[26]

وعلى وجه مخالف ونقيض لما جرى في الفكر الغربي وتحقق، فقد ارتبط الواقع والتاريخ في الفكر الإسلامي بوثاق قوي ومتين بالعقيدة والرسالة الإسلامية التي حدّدت لهذا التاريخ سمات حركته الجوهرية ومقاصدها، فإقامة الدولة بمؤسساتها المختلفة، وانتشار القوة والسيادة، وازدهار العلم والثقافة، كل ذلك ارتبط في الوعي التاريخي، العام والمشترك، للأمة الإسلامية بالعقيدة والرسالة. ولزم عن هذا — وجوبا- أن تداخلت وتشابكت قضايا الواقع المادي بأصول الرسالة وتعاليمها. وساد بين ظهرانينا تصور عام، ذاع وانتشر، وصارت له قوة الفعل والتوجيه، مؤداه: أن الإخفاق في التعامل الجدي مع الواقع المادي، والعجز عن الاستجابة الواعية لتحدياته إنما ينتج عن ضعف الارتباط بالرسالة، وعن الفشل في الصدور عنها، والتراخي في التزام هديها السماوي، ومنهجها الرباني.

وعلى نحو مخالف ونقيض فسر كل تقدم في الحياة العملية، وكل غلبة شروط الواقع وتقييداته، وكل انتصار على المحن، بأنه انتصار على المحن، بأنه انتصار للرسالة ولازم عنها. وهكذا تقلّصت المسافة الفارقة الفاصلة بين ما هو واقع وفكر، وما هو تاريخ وعقيدة، إن لم نقل إن المفهومين قد توحدا، إلى حد التطابق. فالعقيدة والرسالة، والحضارة والثقافة، والسلوك والتاريخ، والدين والدولة، كل ذلك حزمة واحدة جامعة في بنيان الفكر الإسلامي، بل وتحول الواقع المعيش إلى ساحة اختبار وميدان تجربة، لصدق الانتماء

---

25 علي عزت بيجوفيتش: المصدر نفسه، ص271، الفصل الرابع.

26 المصدر السابق، ص354، لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار عمّار، 1412هـ/1991م) ص21.

للعقيدة، والوفاء بشروط الرسالة. وهكذا فنحن إزاء نظرتين وتصورين متباينين عن العلاقة بين التاريخ والعقيدة:[27]

أولهما: تصور غربي كان همه دائما: الفصل والتفريق بين الفكر والواقع وبين الدين والدنيا، لأنه تصور نابع أصالة من القول بثنائية العقيدة والتاريخ، والصراع بينهما، الناشئ عن ثنائية المكونات للفكر الغربي، كما أبناه.

وثانيهما: تصور إسلامي همه الجمع والربط بين العقيدة والتاريخ، أو بين الدين والدنيا، لأنه هو الآخر، تصور كلي مبني على القول بـ: أحادية النشأة للعقيدة والتاريخ، ولزوم التوازن بين المتضادات، ولهذا فإن الإسلام–كما أشار الرئيس علي عزت بيجوفيش–" لا يعرف كتابات لاهوتية معينة بالمعنى المفهوم في أوروبا للكلمة، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مجردة. فكل مفكر إسلامي هو عالم دين، كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية" ويستشهد بقول إرنست بلوك:"كل علماء الدين المسلمين كانوا أطباء."[28]

والأسلمة في هذا المضمار تقتضينا: رفض كل التفسيرات والتأويلات التي تفصل العقيدة عن التاريخ، فتقيم بذلك برزخا وحجرا بين الدين والدنيا، وبين العلم وأصول الدين، فهما في شرع الإسلام ومنهج القرآن حزمة واحدة تأبى الانفصام، والتنكر لأحد الطرفين يسوق لا محالة إلى نفي الطرف الآخر ونسخه." إن الدنيا–في المنهج القرآني– والتصور الإسلامي– لا ينظر إليها على أنها صدفة عادية فارغة، ولا على أنها طيف خيال للآخرة، التي هي آتية لا ريب فيها، من غير إن تكون هي منطوية في ذاتها على معنى ما، ولكن على أنها وحدة إيجابية تامة بذاتها، لهذا فقد اتسم المنهج الإسلامي للحيلة البشرية بالواقعية والاستجابة لطبيعة الإنسان، وطبيعة الظروف التي تحيط بحياته في الكون ومدى طاقاته الحقيقية. إنه يأخذ في اعتباره فطرة هذا الإنسان، وطاقاته واستعداداته، وفضائله ورذائله، وقوته وضعفه، فلا يسوء ظنه بهذا الكائن ولا يحتقر وظيفته

---

27 المصدر السابق، ص20-21.

28 علي عزت بيجوفيتش، المصدر نفسه، ص282. وتجدر الإشارة إلى الملاحظة المهمة لمراد هوفمان (المصدر نفسه: ص139) حيث يقول: "ليس الإسلام هو الدولة، أو الدين هو الدولة، وإنما الدين والدولة معاً وبهذا يتحدد ويتأكد بداهة أن الدولة ليست مرادفاً للدين، أو العكس، وإنما الأمر يتعلق بمجالين مختلفين لكنهما قائمان على أسس إسلامية، تخلق الانسجام والوئام، أو التساوق الذي ينبغي توافره في العلاقة التي ترطبهما".

في الأرض، ولا يتصوره ملكاً نورانياً، لا يلتبس. بمقتضيات التكوين المادي، ومن ثم لا يستقذر دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين الفطري."[29]

ثالثهما: إن الفكر الغربي، صدوراً عن مرجعيته اليونانية، وتأسيساً عليها، فكر مادي في أغلب اجتهاداته ومذاهبه، إذ المعروف عن الفلاسفة اليونان الأوائل، خاصة فلاسفة المدرسة الأيونية وأنصار مذهب الذرة منهم، أنهم يقرّوا ولم يعترفوا بالخلق من العدمCreation Ex- nihilo ، أي بموجود يكون عن لا شيء، فلا شيء يأتي من لا شيء، ولا ينفي شيء إلى لا شيء، مما ساقهم إلى تصور مادة أولية حية، أزلية، أبدية، جعلوها الأصل المنشئ للأشياء جميعها، واصطلحوا عليها بالهيولا (Primodial Matter or (Hylo.[30]

ولسنا هنا في درس فلسفي متخصص حتى نقلب النظر فيما إذا كان هذا التصور يسوق لزاماً إلى إنكار التصور يسوق لزاماً إلى إنكار عملية الخلق، ومن ثم وجود الخالق تعالى بإطلاق، أم أنه ظهر في جنبات هذا التصور القول بالخلق، والقول بنوع خالق أحدث الأشياء من هذه المادة الأزلية، وهو ما أسماه أفلاطون بـ : "Demiurge"، وأرسطو بالمحرك الأول الذي لا يتحرك First Cause=Premum) (Movemus، وهما المذهبان اللّذان يصطلح عليهما في دراسة المذاهب الفلسفية تباعاً **بنظرية القِدَم الذاتي والزماني للعالم، ونظرية القِدم الذاتي والحدوث الزماني.**[31]

إنما الذي جرى وتحقق على ساحة الفكر الغربي عموماً هو سيادة المذهب المادي الخالص الذي أسمى الإمام الغزالي أتباعه بالدهرية والزنادقة، ووصفهم بقوله: "الدهريون طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدّبر العالم

---

29 سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي، ص57، وللمزيد من هذا التوازن الفريد بين مطالب الحياة الدينية ومطالب الحياة الروحية الصافية التي دعا إليها القرآن الكريم، انظر: كتابنا: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت: منشورات دار الجليل، 1413هـ/ 1993م، الفصل الخاص بـ: التصور الإسلامي للألوهية والحياة الإنسانية، ص27-38.

30 راجع: Copleston, F. S. J.: History of Philosophy, New York: the Newman Press, 1887; pp: 22-75.

Zeller, E.: Outlines of the History of Greek Philosophy, English translation by: Wilhelm Nestle; 13th ed., London: 1963, p26.

31 فصّلنا القول في المذهبين والفرق بينهما في كتابنا: الفلسفة في الإسلام – دراسة ونقد، عمان: مشنورات مؤسسة الرسالة – 1404هـ/ 1984م، فصل: العالم: بين القدم والحدوث، ص77 وما بعدها.

القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة."[32]

وقد بلغ التصور المادي للوجود غايته وصورته الغالية عند أتباع المدرسة الذرية: ديموقريطس وأبيقورس ولوقريطس، الذين قرروا المبادئ الهامة التالية، التي غدت من بعدهم، القواعد المؤسسة لكل مذهب مادي في الفكر الإنساني عامة، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

"العالم مادة، ولا شيء خارجها، وهو مؤلف من أجسام تتألف من ذرات متناهية في الصغر(Atomus) ، غير متناهية في الكم والعدد. وهذه الذرات أزلية أبدية (النظرية الثلاثية في قِدم المادة وقدم الحركة وقدم الزمان)، ولا تمايز بين هذه الذرات، فهي متماثلة في الطبيعة والكيفية، فلا فرق بين ذرات الموجودات المختلفة، إلا من حيث العدد والشكل ونظام الترتيب."[33]

وغني عن البيان أن مقتضى هذا التصور المادي إنكار ما ليس بمادي، مما جعله منبعا ومصدرا للإلحاد بكل دلالاته، وترتبت عنه جملة مفاهيم، تلحق به، أهمها:

أ- كل ما هو موجود فهو مادي، حتى الإنسان: عقله، ومشاعره، وأحاسيسه، وأفكاره. فالإنسان -من هذا المنظور المادي- كائن طبيعي، وهو مركب طبيعي كيمياوي لا غير، ومشاعره لا تعدو أن تكون حقائق

---

32 أبوحامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، (الطبعة الخامسة، رجب 1385هـ)، ص87. وقد ميزالإمام الغزالي بين الإمام الغزالي بين هذه المذاهب وما بشرت به من مقولات مركزية، فقال: "اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون. (الصنف الأول): الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع. (الصنف الثاني): الطبيعيون وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات.. وذهبوا إلى النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعيصة عقاب، فانحلّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان: هو الإيمان بالله واليوم الآخر. (الصنف الثالث): وهم المتأخرون، منهم سقراط وأفلاطون وأرسطو".

33 عن المذهب الذري، راجع:

Russel, B.: History of Western Philosophy, 8th impression, London: 1970, p82. Windelband, W.: History of Ancient Philosophy, English translation, ppp87-93.

وقد أشار الرئيس علي عزت (المصدر نفسه، ص273) إلى هذه النظرية المادية الخالصة والتفسيرات الوضعية التي نشأت عنها، وتعصّب لها علماء يهود، على وجه التخصيص: "وليس من قبيل المصادفة أن يكون ألمع الأسماء في علوم الطبيعة والاقتصاد السياسي والاشتراكي، جميعاً وبدون استثناء من اليهود".

بيولوجية حيوانية، فلا فرق بينه وبين الحيوان نوعا، إنما الاختلاف في درجة التطور، وهذا يقتضي تأكيد ما هو مشترك بينهما، وأن يدرس الإنسان دراسة عضوية بيولوجية خالصة، ومن ثم فلا فرق بين علم نفس الحيوان وعلم نفس الإنسان، إذ لا يوجد حد فاصل بينهما، كما أكد رائد المذهب السلوكي في علم النفس جون واطسن: "علم نفس الإنسان ينبغي إقامته على غرار علم نفس الحيوان الموضوعي التجريبي، مستعيرا منه طريقته في البحث ومناهجه وأهدافه. لذلك فلا يوجد نوعان من علم النفس أحدهما إنساني والآخر، ولكل واحد منهما موضوعاته المختلفة ومناهجه وأهدافه، إنما علم النفس واحد، يحتل مكانه بين العلوم التطبيقية".[34] وكانت النتيجة اللازمة عن مثل هذا التصور اختزال الإنسان والعلوم، كما أشار سيد حسين نصر، وهو ما لا يستقيم مع الإسلام: "إن الإسلام يرفض تقليص العلم الحديث، تقليص (الميتافيزيقيا) وقصرها على علم النفس، وتقليص علم النفس إلى علم الأحياء، واختصار علم الأحياء إلى الكيمياء، وتقليص الكيمياء إلى الطبيعة، ومن ثم ترجع كافة عناصر الحقيقة إلى أحط مستوى للوجود الظاهري، متمثلا في المادة."[35]

ب- إن "الأخلاق ليست حقائق ثابتة وقيماً مطلقة" بل هي "عوائد وضعية، وعادات اجتمعية، وانفعالات فردانية ومشاعر وجدانية شخصية" وهي -بهذا الاعتبار والوصف- تتبدل وتتغير، فلا بد تلبث على حال وقرار، بل تتباين وتتغير بتغير المصالح والمنافع، والأشخاص والزمان والمكان والدائرة الحضارية الثقافية التي ينتمي إليها الأفراد، فهي نسبية غير مطلقة، متغيرة غير ثابتة، فلكل خص من البشر قواعده الخلقية، ولكل مجتمع وعصر أخلاقه، وهي تبقى أو تزول لأسباب نفعية وضعية خالصة".[36] وهذه نزعة بشَّر بها الذريون في القرن السادس قبل الميلاد، ومن بعدهم السفسطائيون، فقد أعلن بروتوغوراس، الذي سماه كوليه، مؤرخ الفكر الفلسفي المعروف ب: " الأب التاريخي للوضعية المعاصرة"[37] أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها، وأنه لا رأيَ ولا حكمَ أصدق من نقيضه، ولهذا أسمى الإسلاميون مذهبه ب: "العندية". وقد بلغت هذه النزعة

---

34 نقلاً عن بيجوفيتش، ص85.

35 نقلاً عن هوفمان، المصدر نفسه، ص74.

36 عرفات عبد الحميد فتاح: المدخل إلى معاني الفلسفة، ص32-33.

37 أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة، الترجمة العربية، أبوالعلا عفيفي، الطبعة الخامسة، القاهرة 1965م، ص32.

المبشرة بنسبية الأخلاق (Moral-Relativism) ذروتها ونهايتها القصوى عند أبيقورس وفلسفته المادية حيث أنكر أن تكون الفضيلة قيمة بذاتها، وإنما تستمد الفضائل قيمتها من اللذات المقترنة بها.[38]

إن مثل هذا التصور المادي للوجود والداعي إلى نسبية الأخلاق قد فتح الباب واسعاً في الفكر الغربي للقول بنظرية الأخلاق الوضعية العلمانية، التي نادت وبشرت باستقلالية الأخلاق عن العقيدة الدينية، وهي النظرية التي أوجزها جيرمي بينثام في مقولته المشهورة: "الإنسان أسير شهوتين، وعبد لسيدين هما اللّذة والمنفعة"،[39] فهما اللتان تتحكمان في أفعاله وتشكلان دوافع سلوكه، وتحددان له مقاصد الحياة. وقد ولدت في رحم مثل هذا التصور الوضعي النفعي المادي للأخلاق نزعات خبيثة مثل القول بإسقاط الحرمات والاستغراق في الشهوات والملذات (Hedonism)، والفلسفات العدمية (Nihilism).

ج- وثمة نزعة ثالثة هي صاحبة السابقتين وقرينتهما، وهي التي تبشر ب: محورية الإنسان الفرد الصمد في الوجود، وأن الإنسان إله ذاته، مستقل بوجود هـ بنفسه، يشرع لنفسه ما شاء كما أراد، فلا سلطان عليه خارج ذاته، وهذه النزعة أدّت دائماً إلى فلسفات إنسانية متطرفة تؤله الإنسان وعقله، وتقول بدين طبيعي: eism، لا تؤمن بالوحي والنبوة، ولا تقرّ شرعاً منزلاً يهتدي الإنسان بنوره، مؤتمراً بأوامره، ومنتهياً عن نواهيه، ولا تعرف حلالاً أو حراماً ولا تفرق بين الرذائل والفضائل.[40]

إن أسلمة المعرفة الإنسانية تقتضينا، وفاءً لديننا، والتزاماً بما شرع الله تعالى لعباده، وتنفيذاً لمنهج القرآن الكريم في مناشط الحياة، ردّ كل هذه المقولات التي ولدت في رحم المذهب المادي، وما يلزم عنه، ويلحق به، من تصورات ومفاهيم، جددت حركة الأنوار الأوروبية في العصر الحديث الدعوة إليها، وهي ما أسماها الدكتور

---

38 حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص266، وكتابنا المدخل إلى معاني الفلسفة، ص57.

39 نقلاً عن بيجوفيتش، ص200، مشيراً إلى كتاب بنثام:

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.

40 Gibb, A. H. R.: Studies on the Civilization of Islam, ed. By Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacons Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1962) p203.

محمد عمارة بـ:" الوصايا العشر للتنوير الأوروبي"،[41] باعتبارها جميعاً تصورات ومفاهيم عامة تضاد الإسلام ومسلماته الإيمانية وقواعده الأخلاقية، من عدة وجوه واعتبارات؛ أهمها:

أ- إن العالم المادي في فلسفة الإسلام مخلوق حادث، وُجِدَ بعد أنْ لم يكن فقد سبق وجوده العدمُ، وأنه مخلوق لله تعالى بفعل إرادي لا يحده زمان.

ب- إن هذا العالم المخلوق لا تيسره الضرورة العمياء والصدفة، أو أنه عالم ليس له غاية وقصد، وهي المقولة التي جاءت أول مرة على لسان أمبادوقليس (425ق.م) الذي قال: "إن يشاهد في العالم الخارجي من تغييرات ليست مسيّرة وفق هدف منشود، لكنها المصادفة والضرورة وحدهما[42] بل الذي قرره القرآن الكريم هو أنه تعالى خلق كل شيء بقدرٍ ومقدار موزون، لا اضطراب في خلقه ولا تفاوت. قال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (الملك: 3)، وقوله تعالى: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: 49)، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾ (الطلاق: 3).

ج- إن الله عز وجل يوالي عنايته ورعايته لمخلوقاته، فليس أمر عبثا فلا بد -من وجهة النظر القرآنية - من تثبيت القول بالاختراع وبالعناية معا قد فصل ابن رشد القول فيهما، واتخذه دليلا مختارا على وجوده تعالى[43] وهذا مبدأ عام وقاعدة دينية أجمع عليها أئمة الفكر الإسلامي، قال جلال الدين الدواني في شرحه على متن العضدية للقاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي:" اجمع السلف على أن العالم -وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته- حادث بقدرة الله، بعد أن لم يكن، أي: وجد بعد العدم، بعدية زمانية."[44]

---

41 محمد عمارة: الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام، مجلة إسلامية المعرفة، (السنة الأولى، العدد الثاني، ربيع الآخر 1416هـ/ سبتمبر 1995م) ص110-111.

42 برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية الترجمة العربية، ص101.

43 عن دليلي العناية والاختراع اللذين اعتبرهما دليلين شرعيين مستمدين مباشرة من القرآن الكريم، انظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، الطبعة الثانية، القاهرة: 1964م، ص137.

44 شرح عضد الدين الإيجي أورده سليمان دنيا في كتابه: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة: 1962م، ص30-31.

د- مع إقرارنا بسنن الطبيعة، وأن الطبيعة تسيرها قوانين سببية، محكمة وضابطة لظواهرها، فإن الإيمان والإسلام والقرآن جميعا يقتضي منا تأكيد القول بأن هذه القوانين الطبيعية، ليست من لوازم ذات الطبيعة، وأن العالم ليس كما يصوره المذهب المادي، آلة تعمل وفقا لمفهوم العلّية المادية،[45] بل الذي طبع فيها هذه السنن، وأجراها على نظام،مقدّر وموزون هو الله تعالى القائل في محكم التنزيل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان:28، 39)، أي: بمقتضى الحكمة،وليس على أي نحو اتفق، وهذا نقيض التفسيرات المادية التي تقول إن القوانين المطردة في الطبيعة هي من لوازم الطبيعة وشأن من شؤونها.

هـ- أسلمة المعرفة تقتضي منا أيضًا تثبيت القول بقيم أخلاقية دينية مطلقة، إلهية المصدر والمرجعية، وهذا مما يلزمنا ضرورة رفض القول بالأخلاق الوضعية العلمانية التي فصلت الأخلاق عن العقيدة.

و- رفض القول بأن الإنسان حيوان اجتماعي طبيعي، لأن الذي يقرره الإسلام هو أن الإنسان:" نوع مستقل قائم بذاته، خلق بفعل إلهي لا يحده زمان"،[46] وحمل مسؤولية الأمانة والاستخلاف في الأرض، وأنه ليس كائنًا له بعد واحد، بل الذي نفهمه من كتاب الله العزيز، هو أن الإنسان:"كائن ثلاثي النشأة والتكوين،ثلاثي الحاجة والمطالب".[47] ففي الإنسان جانب مادي محض، وجانب عقلي، وثالث روحاني، ومن ثم فإن التطور – من وجهة نظر إسلامية لا ينبغي أن يفهم ويفسر ارتداديا منكوصا على عقبية، كما تقول المذاهب المادية والوضعية، لأن التطور، من وجهة نظر قرآنية يعني: الإمكانات المكنونة التي أودعها الباري تعالى في النفس الإنسانية، وهي التي بها يمكنه الارتقاء من مستوى النشأة الحيوانية، التي حاجتها اللهاث وراء المطالب الحسية والشهوات الحيوانية والنزوات البهيمية، إلى مستوى التعقل والتدبير و التفكر في خلق السماوات والأرض حتى يتبين له الحق تعالى وعظمته في مخلوقاته ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت:53)، ثم مغالبة شهواته ومجاوزة حيوانيته بالعروج

---

45 مراد هوفمان – المصدر نفسه، ص76.

46 مراد هوفمان، المصدر نفسه، ص75 حيث يقول: "إن استقلالية العلوم في المجتمعات الغربية استقلالاً غير ملتزم دفعها إلى الإيمان العلم لا بالدين". وانظر: بيجوفيتش، المصدر نفسه، ص47 وما بعدها.

47 محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة: مطبعة السعادة، 1389هـ/ 1969م، ص65 وما بعدها.

إلى عالم الكمال والملائكة والإنسانية السامية ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران:79)، أي: علماء، حكماء، فقهاء وأهل عبادة وأهل تقوى، كما فسرها حبر الأمة ابن عباس، رضي الله عنهما.